



Revista Latinoamericana de Bioética

ISSN: 1657-4702

revista.bioetica@unimilitar.edu.co

Universidad Militar Nueva Granada

Colombia

Bellver Capella, Vicente

Algunas deficiencias del Discurso Bioético Contemporáneo

Revista Latinoamericana de Bioética, vol. 8, núm. 13, julio-diciembre, 2007, pp. 12-27

Universidad Militar Nueva Granada

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=127012923002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Algunas deficiencias del **Discurso Bioético contemporáneo**

► **Vicente Bellver Capella***

► **O12**
Bioética

► **RESUMEN**

Este artículo es acerca del discurso bioético hegemónico contemporáneo, el cual presenta dos deficiencias críticas : no da mayor atención a los aspectos sociales de los problemas éticos relacionados con la biomedicina y tiende a excluir los aportes de las instancias religiosas.

► **Palabras Clave**

Bioética, discurso, biomedicina, religión

► **Fecha Recepción: Abril 10 de 2007**

► **Fecha Aceptación: Mayo 12 de 2007**

* Universitat de València (España).



► **ABSTRACT**

This article is about the contemporary, hegemonic bioethical discourse presents two critical deficiencies: it does not pay attention to the social problems of the ethical problems related with the biomedicine and tends to exclude by principle the next supports from religious instances.

► **Key Words**

Bioethics, discourse, biomedicine, religion

El discurso bioético hegemónico contemporáneo adolece, a mi entender, de dos graves deficiencias. Una tiene que ver con el contenido y consiste en la insuficiente atención que se ha prestado hasta el momento a las cuestiones de justicia distributiva. La otra hace referencia al sesgo ideológico, que se manifiesta en una cierta incapacidad para reconocer que ese discurso no es más que una propuesta entre otras y en el rechazo *absoluto* a las propuestas éticas que pretendan sostener algún tipo de *absoluto* moral. El empeño, difuso pero eficaz, por instaurar una suerte de “pensamiento bioético único” que amenaza la libertad de pensamiento en este campo, se manifiesta en el hostigamiento a las llamadas “bioéticas religiosas”. En las siguientes páginas me voy a ocupar brevemente de ambas deficiencias.

Antes de empezar conviene precisar lo que entiendo por discurso bioético hegemónico contemporáneo. Es aquel que se ha desarrollado en el ámbito anglosajón - principalmente en los Estados Unidos, Reino Unido y Australia- y que se alimenta de dos grandes tradiciones éticas: el liberalismo y el utilitarismo. Algunos rasgos que caracterizan ese discurso bioético son los siguientes:

1. La primera y más importante teorización de este discurso bioético se encuentra en la obra de Beauchamp y Childress *Principles of Biomedical Ethics* (1979)¹. En cierto modo es una síntesis de aquellas dos doctrinas éticas que, a pesar de ser tenidas por muchos como incompatibles, aquí se presentan entrelazadas. Beauchamp habría aportado la perspectiva utilitarista y Childress la deontologista. Ambos encontraron su fuente de inspiración en la obra del W. David Ross *The right and the good* (1930)². En ella, que es en buena medida una respuesta al consecuencialismo ético de G.E. Moore, se afirma la existencia de unos deberes que impiden reducir el juicio ético a la maximización del bien en cada caso, como proponía Moore. Esos deberes son calificados por Ross como deberes “prima facie”, y no absolutos, porque cuando entran en colisión entre ellos en un caso concreto el conflicto se resuelve mediante una ponderación que nos permite descubrir qué deber prevalece, al que se reconoce un carácter absoluto, y cuáles en cambio deben dejarse de lado en ese caso concreto.

2. Este discurso bioético, que se ha radicalizado en los últimos dos decenios, cuenta con unas figuras principales, frecuentemente presentes en algunas de las mejores universidades del mundo. Autores como Peter Singer (Universidad de Princeton) y Julian Savulescu

(Universidad de Oxford) representan la posición utilitarista mientras que Robert Veatch (Universidad de Georgetown), Tristram Engelhardt (Universidad de Texas) o John Harris (Universidad de Manchester) representan la liberal.

3. La bioética desarrollada en otras regiones del mundo ha consistido en muchos casos en la simple recepción o reelaboración de las posiciones procedentes del núcleo mencionado³. Los principios de ética biomédica propuestos por Beauchamp y Childress han sido calificados como el “mantra de Georgetown” porque muchos los tienen como los principios indiscutidos de la bioética y porque en el momento en que apareció su libro trabajaban ambos en la Universidad de Georgetown. Aunque existen discursos alternativos, que cuentan con una fundamentación propia, muchos de los cuales proceden también del ámbito anglosajón, han recibido una atención desproporcionadamente inferior al “mantra de Georgetown”. En este sentido, podríamos mencionar, entre muchas otras destacadas, dos grandes corrientes. De un lado, la que reconoce la existencia de un orden moral cognoscible por la razón, basado en unos bienes fundamentales para la persona y la sociedad. Autores como Pellegrino y Thomasma, Leon Kass, o MacIntyre, representarían esa corriente de pensamiento bioético⁴. De otro, nos encontramos con la que podríamos denominar bioética latinoamericana que centra su discurso en las exigencias del carácter social y político que trae consigo la bioética⁵. La lucha contra las desigualdades para alcanzar un reparto equitativo de los bienes de la salud y de la atención sanitaria es el objetivo fundamental de esta corriente, que se ha desarrollado en los últimos quince años y está adquiriendo cierta influencia en el plano jurídico internacional, como veremos más adelante.

1. LA BIOÉTICA HEGEMÓNICA Y LA IMPORTANCIA DE PRIORIZAR LAS CUESTIONES SOBRE JUSTICIA DISTRIBUTIVA.

Desde sus orígenes en los años setenta, la bioética se ha venido ocupando principalmente de cuestiones relacionadas con la clínica y la investigación con seres humanos⁶. En concreto, el núcleo de su discurso se centra en subrayar la prioridad de la voluntad del paciente tanto en la atención sanitaria como en la investigación. Parte de la idea de que el paternalismo que secularmente había presidido tanto la atención clínica como la experimentación con humanos, debe reemplazarse -y ya ha comenzado

a hacerse- por el primado del respeto a la autonomía del paciente (o del sujeto de la investigación), que se concreta en el principio del consentimiento informado.

Si bien la asistencia sanitaria (concretamente la relación profesional-paciente) y la investigación biomédica plantean importantes problemas éticos relacionados con el respeto debido a los pacientes y/o a los sujetos de investigación, no parece razonable pensar que constituyan el núcleo exclusivo de la bioética. Tan importantes como éstos son los problemas de justicia relativos al disfrute de la salud. Estos han sido objeto de mucha menor atención y, cuando lo ha sido, el planteamiento ha sido excesivamente restrictivo. Me explicaré siguiendo en este punto a Dan Brock⁷.

Por lo general los expertos en bioética han considerado que (1) los problemas relacionados con las desigualdades en salud tenían que ver con el desigual acceso a la asistencia sanitaria. Y, por ello, su discurso en este terreno (2) se ha centrado en reivindicar la universalización del derecho a la asistencia sanitaria. Dan Brock critica ambas posiciones al considerar que (1) las desigualdades en salud no están causadas solamente por la falta de acceso a la asistencia sanitaria sino, sobre todo, por las desigualdades socio económicas; y que (2) el reconocimiento efectivo y universal del derecho a la asistencia sanitaria no es suficiente para hablar de justicia en salud.

(1) Entiende que la pobreza y las grandes desigualdades sociales y económicas entre los miembros de una sociedad influyen mucho más en los niveles de salud de los individuos que el acceso a la asistencia sanitaria. Allí donde se ha alcanzado un nivel de renta per cápita básico y las diferencias entre los más y los menos aventajados económica y socialmente no son excesivas, encontramos las comunidades con mejores niveles de salud. Por eso, si bien hay que seguir insistiendo en la necesidad de universalizar el derecho a la asistencia sanitaria, es necesario ir más allá y exigir unas condiciones sociales y económicas más justas, sin las cuales no se logrará un disfrute equitativo de la salud entre los ciudadanos. Para abordar este desafío, las categorías de ética personal y profesional que la bioética ha manejado para resolver los problemas de la ética clínica y de la investigación resultan insuficientes. Es necesario recurrir al discurso de los derechos humanos o, más aún, de las teorías de la justicia que se han desarrollado desde la filosofía política.

Es significativo que el organismo de Naciones Unidas que más ha tratado de cuestiones bioéticas, la UNESCO⁸, apenas haya tratado de las causas sociales

de las desigualdades en salud y de los medios para combatirla. Ha sido la OMS, la agencia de Naciones Unidas dedicada a la salud, la que más ha insistido en vincular las desigualdades en salud a causas socio-económicas y ha propuesto, en consecuencia, políticas públicas de amplio alcance para mejorar las condiciones de salud de todos.

En concreto, la Conferencia de Alma Ata de 1978 sobre asistencia primaria en salud organizada por la OMS marcó un hito en la reformulación de los medios para mejorar la salud de todos los ciudadanos. En ella se propuso un concepto de atención primaria⁹ que ha ido informando desde entonces las políticas sanitarias de los Estados, que va más allá de la atención clínica y de la medicina preventiva, integrando los aspectos sociales y económicos. Posteriormente la OMS ha organizado seis conferencias sobre promoción de la salud, que desarrollan lo proclamado en Alma Ata. La primera conferencia se celebró en Ottawa en 1986 y concluyó con la aprobación de la Carta de Ottawa. La Carta comienza afirmando que “dado que el concepto de salud como bienestar trasciende la idea de formas de vida sanas, la promoción de la salud no concierne exclusivamente al sector sanitario”. Y en el siguiente párrafo afirma: “Las condiciones y requisitos para la salud son: la paz, la educación, la vivienda, la alimentación, la renta, un ecosistema estable, la justicia social y la equidad. Cualquier mejora de la salud ha de basarse necesariamente en estos prerrequisitos”. En agosto de 2005 se celebró en Bangkok la sexta, y hasta el momento última, Conferencia sobre promoción de la salud. También en ella se aprobó una carta en la que se afirma “que las políticas y alianzas destinadas a empoderar a las comunidades y mejorar la salud y la igualdad en materia de salud deben ocupar un lugar central en el desarrollo mundial y nacional”.

(2) Las cuestiones de justicia en el campo de la atención sanitaria no se limitan al reconocimiento y garantía del derecho a la atención sanitaria. Igualmente importante es reconocer que los recursos siempre serán insuficientes para atender la totalidad de las necesidades sanitarias y que, en consecuencia, es necesario llevar a cabo un proceso de asignación en el que muchas demandas tendrán que quedar desatendidas. Tampoco sobre este punto se ha reflexionado suficientemente desde la bioética, a pesar de tratarse de una cuestión fundamental de justicia distributiva. Al no existir una reflexión suficiente sobre los criterios éticos que deben informar esas decisiones, como se trata de una materia sumamente

impopular, los políticos huyen hacia adelante limitándose a incrementar las partidas presupuestarias en sanidad de forma insostenible para no tener que desatender prácticamente ninguna demanda. Como consecuencia, algunos de esos recursos se despilfarran porque se destinan a objetivos injustificados; y otros se asignan a objetivos que probablemente no son los más adecuados desde la perspectiva de la justicia. Pero todo ese estudio está en buena medida por hacer, y deberían ser los expertos en bioética los que desempeñaran un papel destacado en el mismo.

Brock presenta como ejemplo dos situaciones en las que se evidencia la necesidad de reflexión ética a la hora de asignar los recursos sanitarios. La primera tiene que ver con la aceptación general de que los menos favorecidos deben recibir una atención sanitaria preferente.

Ante este principio apenas se ha dado respuesta desde la bioética a tres preguntas imprescindibles para perfilar su sentido y alcance: ¿por qué debemos dar prioridad a los menos favorecidos?, ¿quiénes deben ser tenidos como los menos favorecidos?, y ¿cuáles son los límites de la prioridad que debemos prestar a los menos favorecidos? La segunda es la cuestión acerca de si, a la hora de ponderar los eventuales beneficios de diversas posibilidades de asignación de un determinado recurso, debemos tener en cuenta o no los potenciales beneficios indirectos que resultarían de cada una de ellas.

Aunque se está todavía en una fase preliminar, en los últimos años asistimos a algunos avances en la ampliación de la agenda bioética para incluir los aspectos sociales, tanto a (1) nivel jurídico como (2) académico.

(1) En 2005 la Asamblea General de la UNESCO aprobó la Declaración Universal de Bioética y Derechos Humanos de la UNESCO que consagra, por primera vez en una norma internacional sobre bioética, el derecho a la salud en los siguientes términos: "1. La promoción de la salud y el desarrollo social para sus pueblos es un cometido esencial de los gobiernos, que comparten todos los sectores de la sociedad.

2. Teniendo en cuenta que el goce del grado máximo de salud que se pueda lograr es uno de los derechos fundamentales de todo ser humano sin distinción de raza, religión, ideología política o condición económica o social, los progresos de la ciencia y la tecnología deberían fomentar:

a) el acceso a una atención médica de calidad y a los medicamentos esenciales, especialmente para la salud

de las mujeres y los niños, ya que la salud es esencial para la vida misma y debe considerarse un bien social y humano;

b) el acceso a una alimentación y un agua adecuadas;

c) la mejora de las condiciones de vida y del medio ambiente;

d) la supresión de la marginación y exclusión de personas por cualquier motivo; y

e) la reducción de la pobreza y el analfabetismo" (art. 14: responsabilidad social y salud). Se trata de un logro de los países del Sur, y concretamente de la decisiva presión que ejercieron los países latinoamericanos en el seno del Comité Internacional de Bioética de la UNESCO, frente a las posiciones más individualistas, tradicionalmente defendidas por los Estados Unidos, que se han venido resistiendo a un reconocimiento formal del derecho a la salud¹⁰. El principal interés de este artículo estriba en vincular el disfrute de la salud no sólo al acceso a una atención médica de calidad, sino a la erradicación de la marginación y exclusión, a la reducción de la pobreza, y al acceso al agua, a la alimentación y a unas condiciones ambientales adecuadas¹¹.

(2) También en los ámbitos académicos se ha prestado mayor atención a la justicia social en el campo de la salud en los últimos años, aunque todavía está lejos de ser un área nuclear de la bioética, que sigue prioritariamente interesada en los problemas éticos que afectan al individuo, como paciente o sujeto de experimentación. Dos autores, Hellegers y Potter, alumbraron casi simultáneamente el término bioética pero le dieron dos conceptos completamente diversos. El planteamiento bioético de Hellegers, que trabajó en la Universidad de Georgetown y se centró en los problemas éticos de la clínica y la investigación, ha triunfado sobre el de Potter, más filosófico y preocupado por las relaciones del ser humano con el medio ambiente, y que tuvo pocos continuadores. ¿Cuáles fueron las causas del éxito de una concepción frente a la otra? Apuntaré tres: primero, los profesionales de la salud y la investigación tienen un interés mucho mayor por los aspectos éticos de aquello que hacen diariamente que por los grandes problemas que afectan a grandes sectores sociales o incluso a toda la humanidad. Segundo, que los problemas relativos a la salvaguardia de la autonomía tienen mucho más interés para los grupos sociales más poderosos que los de justicia social. Tercero, que las propuestas de Potter son más intuiciones que un discurso articulado y consistente

(al igual que sucede con el de Aldo Leopold (1887-1948), gurú del ecologismo norteamericano y uno de los inspiradores de la bioética global de Potter), y quizá también por ello haya tenido pocos seguidores en el mundo académico. En cualquier caso, sólo con dificultad se van pasando al núcleo duro de la bioética “la responsabilidad ecológica, la justicia cosmopolita o transnacional y la solidaridad entre todos los vivientes”¹².

2. SOBRE LA BIOÉTICA HEGEMÓNICA Y EL RIESGO DE EXCLUSIÓN DE LOS DISCURSOS RELIGIOSOS.

El discurso bioético hegemónico contemporáneo entiende que una de las características imprescindibles de la bioética ha de ser la laicidad¹³. En las siguientes páginas trataré de exponer lo que entienden por laicidad quienes sostienen que esa característica debe caracterizar a cualquier discurso bioético que pretenda ser tenido en consideración. No trato de hacer un análisis exhaustivo de los argumentos que se han ofrecido para sustentar esta posición; me limitaré a discutir tres propuestas, una procedente de Italia y dos de España, países en los que se ha debatido con especial intensidad sobre el papel de la Iglesia católica en los debates públicos sobre bioética.

a) El manifiesto por una bioética laica.

En junio de 1996, un importante diario económico italiano, *Il Sole 24 Ore*, publicó un *Manifesto di Bioetica Laica* firmado por Carlo Flamigni, Profesor de Ginecología de la Universidad de Bolonia, el periodista de *Il Sole* Armando Massarenti, el director de la Revista italiana *Bioetica*, Maurizio Mori, y el profesor de Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Calabria y director de la revista *Biblioteca della libertà*, Angelo Petroni. A lo largo de los meses de junio y julio de ese año el periódico acogió una viva discusión sobre el manifiesto en la que participaron muchos expertos en bioética.

El manifiesto se estructura entorno a tres principios y a cuatro postulados prácticos. Los principios “laicos” o de la llamada laicidad están enunciados en los siguientes términos: 1º el progreso del conocimiento es en sí un valor ético fundamental; 2º el hombre es parte de la naturaleza, y no alguien que se opone a ella; y 3º el progreso del conocimiento es la fuente principal del progreso de la humanidad, porque con ello se disminuye el sufrimiento humano¹⁴. Con estos tres principios se establecen los siguientes postulados prácticos: 1º el principio de la autonomía moral, según el cual todo hombre es igualmente

digno, y ninguna autoridad sobre él puede decidir acerca de su salud y de su vida; 2º el respeto de las convicciones religiosas de cada individuo; 3º la garantía a todos los individuos de una calidad de vida tan alta como sea posible; y 4º la garantía de un acceso a la asistencia sanitaria del nivel más alto posible. Después de proclamar estos principios y postulados, ofrecen una reflexión sobre la importancia de que la moral y el Derecho no se confundan sino que se mantengan en planos distintos.

Si no fuera por algunos de los ejemplos que salpican el manifiesto, nos encontraríamos ante un texto que probablemente podría ser respaldado por una amplia mayoría de ciudadanos, también católicos. Esos ejemplos aportan al mismo tiempo claridad y confusión: claridad porque ponen de manifiesto cómo interpretan los autores del manifiesto los principios que proclaman; pero confusión porque consagran planteamientos que están muy discutidos incluso entre los que se tienen a sí mismos por “laicos”. Así, cuando se proclama el principio de autonomía se dice que debería extenderse a campos como la eutanasia, la suministración de fármacos o la experimentación de nuevas terapias. Se trata de tres campos complejos, en los que existe una fuerte discusión sobre los límites de la autonomía personal. Los autores del manifiesto parecen resolver todas las dificultades a favor de la autonomía, sin mayores explicaciones y en contra de otros que -sintiéndose “laicos” como ellos- entienden que es imprescindible fijar límites a la autonomía en estos campos para proteger a las personas.

Tras la exposición de los mencionados principios, deliberadamente ambiguos, llegamos a la conclusión del manifiesto con la esperanza de que ahí se fije el criterio identificador de la bioética laica. Pero no sucede así. Concretamente el manifiesto acaba con las siguientes palabras “la visión laica se diferencia de la parte preponderante de las visiones religiosas en cuanto que no quiere imponerse a aquellos que se adhieren a valores o visiones distintas. Allí donde el contraste es inevitable, trata de no transformarlo en conflicto, busca el acuerdo “local” evitando las generalizaciones. Pero la aceptación del pluralismo no se identifica con el relativismo, como tantas veces han sostenido los críticos. La libertad de investigación, la autonomía de la persona y la equidad son para los laicos valores irrenunciables. Y son valores suficientemente fuertes para constituir la base de reglas de comportamiento que sean al mismo tiempo justas

y eficaces". De nuevo se trata de una declaración que probablemente podrán compartir muchos con firmes convicciones religiosas en lo que se afirma, pero que puede suscitar profundas críticas por lo que omite, tanto entre las filas de los "laicos" como de los "confesionales". Así, por ejemplo, no deja claro que la libertad de investigación deba ser respetuosa con los derechos de los individuos (como han establecido de forma unánime

de ciertas posiciones confesionales. Sádaba se presenta como portavoz de una bioética laica que se enfrenta a una bioética confesional o teológica.

Según él existen dos sentidos del término laicismo: "el ataque radical a todo tipo de religión y a sus estructuras eclesásticas" y simplemente "la oposición a las interferencias, en el espacio público, de las instituciones religiosas; de aquellas instituciones religiosas que inten-

En concreto, la Conferencia de Alma Ata de 1978 sobre asistencia primaria en salud organizada por la OMS marcó un hito en la reformulación de los medios para mejorar la salud de todos los ciudadanos. En ella se propuso un concepto de atención primaria que ha ido informando desde entonces las políticas sanitarias de los Estados, que va más allá de la atención clínica y de la medicina preventiva, integrando los aspectos sociales y económicos.

los principales textos legales sobre bioética de alcance internacional), ni dice que el principio de equidad deba complementarse con el de solidaridad, ni habla de los derechos de las futuras generaciones, de la atención preferente a los colectivos más vulnerables o del respeto al medio ambiente, por mencionar sólo tres principios consagrados en la posterior Declaración Universal sobre Derechos Humanos y Bioética (2005) de la UNESCO, que con seguridad compartirán muchos "laicos" y "confesionales", y que desde luego sirven para una interpretación más ponderada de los tres valores con que concluye el manifiesto.

Ya que el manifiesto de la bioética laica no aporta elementos definitivos para su identificación, me ocuparé a continuación de dos destacados filósofos españoles que han defendido que la bioética tiene que ser laica. Me refiero a Javier Sádaba y a Victoria Camps.

b) La bioética laica de Javier Sádaba.

En 2003 Javier Sádaba publicó una breve monografía titulada *Principios de bioética laica*¹⁵. El contenido no se ajusta del todo al título ya que uno no encuentra esos principios de bioética laica que se anuncian sino una presentación de las posiciones del autor en algunas de las cuestiones bioéticas más controvertidas en la actualidad como el aborto, la investigación con embriones, la eutanasia, etc. confrontándolas con su particular visión

ten obtener situaciones de ventaja o de privilegio"¹⁶. Aunque no lo llega a decir expresamente, rechaza la primera forma de laicismo y se alinea con la segunda. Y, en consecuencia con ella, afirma que "los creyentes tienen derecho a ser escuchados en una sociedad laica si los argumentos que aportan están basados en la razón, independientemente de cuáles sean sus convicciones íntimas o el origen de tales argumentos"¹⁷.

Esta posición, sin embargo, no se compadece con los prejuicios que el autor mantiene a lo largo del libro frente a la religión (y concretamente frente a quienes defienden las posiciones de la Iglesia católica). El autor califica a las personas de orientación cristiana de conservadoras o incluso fundamentalistas¹⁸. Y una vez y otra insiste en su incapacidad para modificar sus posiciones religiosas por más contundentes que sean las razones que se les ofrezcan¹⁹. En un par de páginas trata de desacreditar la fundamentación religiosa de la dignidad humana²⁰ y afirma sin pestañear que las Iglesias tienen miedo del espectacular incremento del dominio del hombre sobre la naturaleza y sobre sí mismo²¹. No es fácil llegar a esa conclusión si uno lee los escritos de los últimos Papas o los documentos del Concilio Vaticano II. Así, por ejemplo, la encíclica *Pacem in Terris*, de Juan XXIII, prácticamente arranca con las siguientes palabras: "2. El progreso científico y los adelantos técnicos enseñan claramente que en los seres vivos y en las fuerzas de la naturaleza impera

un orden maravilloso y que, al mismo tiempo, el hombre posee una intrínseca dignidad, por virtud de la cual puede descubrir ese orden y forjar los instrumentos adecuados para adueñarse de esas mismas fuerzas y ponerlas a su servicio. 3. Pero el progreso científico y los adelantos técnicos lo primero que demuestran es la grandeza infinita de Dios, creador del universo y del propio hombre”²². Sin embargo, Sádaba no tiene problemas en afirmar con contundencia que “dentro de las iglesias cristianas, católicas o protestantes, enseguida lo veremos, se ha ido formando un conjunto de expertos que trata, por todos los medios, de frenar el influjo negativo que las biotecnociencias puedan tener en la dogmática cristiana”²³. Se trata de una acusación muy dura porque supone poner bajo sospecha cualquier argumento propuesto desde las filas cristianas, presumiendo que no son más que argucias para defender el dogma cristiano frente a los esfuerzos que hace el conocimiento científico por iluminar lo que la Iglesia se empeña en mantener en tinieblas. Esta petición de principio²⁴, que no está acreditada en el libro, constituye el argumento más eficaz para no tener que entrar en el cuerpo a cuerpo de la confrontación de razones. Pero quizá no sea la mejor forma de buscar lo verdadero y razonable.

A la vista de esta actitud es lógico que Sádaba no se tome demasiado en serio lo de escuchar a los creyentes en una sociedad laica y, por el contrario, mantenga “siempre la sospecha de que, a pesar de que usen como apoyo argumentos racionales, en el fondo están condicionados por la creencia religiosa, mirando más a Roma que a Atenas”²⁵. El problema es que si todos empezamos a sospechar que las razones que ofrecen los demás son, en realidad, un camuflaje más o menos logrado de sus prejuicios -religiosos o de otro tipo- pronto concluiremos que el diálogo es imposible, puesto que la razón no cumple entonces más función que la de dar cobertura a los respectivos impulsos viscerales o afanes de dominio.

Desde luego, la acusación que hace Sádaba se la podría hacer a sí mismo respecto de unos cuantos pasajes de su libro. Él no mira a Roma, por supuesto, pero tampoco a Atenas; más bien, parece que simplemente trate de arrimar el ascua de la verdad a la sardina de su prejuicio. Pondré sólo dos ejemplos. En un momento determinado habla de la *clonación terapéutica o parcial* y de que la *medicina* habría dado un paso de gigante con el aislamiento en el laboratorio de células troncales embrionarias. ¿Por qué habla Sádaba de clonación terapéutica cuando sabe que la clonación de embriones humanos

-que cuatro años después de la publicación de su libro sigue siendo una hipótesis- se está intentando para *experimental* con los embriones así creados y no para *curar* a nadie (por lo menos en unos cuantos años)? ¿Y por qué habla de pasos de gigante en la medicina si las únicas células troncales que, cuatro años después de la publicación de su libro, han sido objeto de usos clínicos son las procedentes de adulto? Ese entusiasmo por la ciencia tiene un carácter más religioso -si por tal entendemos falto de evidencias- que puramente racional²⁶.

Otro ejemplo lo encontramos en la referencia a Tertuliano que hace a propósito de la posición de la Iglesia católica sobre el aborto. Por un lado, reconoce que Tertuliano defendió expresamente el respeto de la vida humana desde la concepción. Pero se apresura a recordar que, por su condición de hereje, no ha podido ser tenido en cuenta como “padre de la Iglesia”. En efecto, la Iglesia sólo reconoce como Padres de la Iglesia a aquellos teólogos que se mantuvieron fieles al Magisterio en toda su obra, pero eso no quita para que Tertuliano haya sido tenido por la Iglesia como uno de los más influyentes teólogos en los primeros siglos del cristianismo. Y así nos encontramos con que en un documento tan poco sospechoso de heterodoxia como es el Catecismo de la Iglesia Católica es mencionado como autoridad al tratar del respeto debido a la vida humana por nacer²⁷.

Al constatar la presentación inexacta de ciertas informaciones²⁸ o el desproporcionado entusiasmo por determinadas hipótesis científicas, caben dos opciones. La primera sería pensar que el autor que comete esos errores está ofuscado por ciertos prejuicios o al servicio de intereses ocultos y que, en consecuencia, carece de la capacidad necesaria para argumentar con rigor e imparcialmente. Nos encontraríamos ante un interlocutor que, de forma consciente o no, pero real, estaría tratando de imponernos su prejuicio o su mito y, para evitarlo, lo más aconsejable sería excluirlo del debate o etiquetarlo como persona que trata de dominar sobre la conciencia de los demás. La segunda alternativa sería pensar que todos padecemos limitaciones de juicio y cargamos con prejuicios semejantes y que, más que apresurarse a excluir a posibles interlocutores de los debates públicos, lo recomendable es no excluir a nadie y, eso sí, no bajar la guardia en el ejercicio de la crítica. Sádaba parece defender la segunda opción pero, de hecho, aplica la primera para quienes coincidan con determinadas posiciones de la Iglesia católica. En lugar de discutir sobre

la (ir)razonabilidad de determinados argumentos se limita a tachar a quienes los sostienen de sujetos incapaces de debatir en base a razones²⁹.

c) La bioética laica de Victoria Camps

En su última monografía sobre bioética Victoria Camps se ha ocupado de la cuestión. Según ella, para que una bioética resulte aceptable ha de cumplir con dos condiciones: "que sea interdisciplinar y que sea laica"³⁰. Esa condición de laicidad, que se caracteriza por prescindir de doctrinas y dogmas religiosos, permite llegar a la universalidad³¹: "hay que evitar todas aquellas posturas que no puedan ser aceptadas por todos... Sólo así podremos pretender un discurso universal". En consecuencia, "la bioética aspira a aplicar una "moral mínima", esto es, los mínimos morales que todos podemos y debemos compartir independientemente de nuestras historias y creencias respectivas"³².

Aunque aparente ser una propuesta clara y persuasiva, plantea más dudas que certezas. En primer lugar, debemos recordar que no son pocas las posiciones filosóficas que niegan hoy en día cualquier propuesta ética universalista. ¿Cómo hablar de un mínimo moral universal en estos tiempos en los que, sobre todo, se subraya la importancia, e incluso la inconmensurabilidad, de la diversidad cultural -y moral- existente en el mundo? Pero dejando de lado la espinosa cuestión acerca de la posibilidad de una ética universal (puesto que en este punto la autora y la Iglesia coinciden en la posibilidad de llegar

a ella), ¿cómo se determinan esos mínimos morales que "todos podemos y debemos compartir"?

Porque si el mínimo moral fundamental es el primado absoluto de la autonomía, como ella propone a lo largo del libro, un buen número de culturas del mundo lo rechazarán. Entonces, ¿podemos decir que está defendiendo unos mínimos morales universales o una propuesta filosófica que tiene una localización espacio temporal muy determinada?

Por lo demás, no es lo mismo hablar de los mínimos que todos *podemos* compartir que los que todos *debemos* compartir. En el primer caso, la cuestión no es difícil de resolver pero el resultado será insatisfactorio para casi todos porque nos encontraremos con que lo que todos compartimos suele ser menos que lo que cada uno cree que todos deberíamos compartir. En el segundo caso, nos encontramos ante un difícil problema: ¿quién determina y con arreglo a qué criterios los mínimos morales que todos *debemos* compartir? No es fácil la respuesta

porque la experiencia demuestra que por cada vez que la fórmula del consenso ofrece un resultado aceptable, son muchas más aquellas en las que el consenso es puramente estratégico o incluso da lugar a decisiones directamente lesivas para la dignidad de la (algunas) persona(s).

El último capítulo de su libro lo dedica específicamente a la religión y en él desarrolla lo que entiende por bioética laica. Empieza diciendo que es necesario "despojar al discurso bioético de los vestigios religiosos que frecuentemente muestra y convertirlo, en su lugar, en un discurso moral laico"³³. ¿Por qué esa premura por acabar con lo que denomina "los vestigios religiosos"? Porque, según ella, las religiones derivan su moral de un supuesto orden natural inalterable, imposible de combatir con argumentos racionales³⁴. Esa moral fundada en un orden natural es siempre la misma, inamovible y cerrada a cualquier evolución. En las morales religiosas "nada es opinable: es blanco o negro, no hay grises"³⁵. Ante unas morales, las religiosas, con estos fundamentos y actitudes no queda más alternativa que excluirlas del debate ético cívico. La alternativa sería permitir que una determinada moral religiosa, inamovible y cerrada a cualquier evolución, se erigiera como moral canónica para toda una sociedad, y eso es inadmisibles en sociedades pluralistas y democráticas. Concebidas las morales religiosas en esos términos, es lógico que se proponga su exclusión en los debates sobre el orden de la *polis*. No hacerlo sería arriesgarse a intolerables recortes en la libertad de conciencia de los ciudadanos.

Ahora bien, la duda es si esta concepción de las morales religiosas se compadece o no con la realidad. En primer lugar, conviene recordar que no todas las religiones pretenden influir en los debates ciudadanos. Y, de entre aquellas religiones que sí aspiran a ello, cabe distinguir dos tipos. Por un lado, las religiones que entienden que no sólo deben orientar las conciencias de los individuos que libremente se incorporan a ellas sino también imponer la regulación acerca de todos los aspectos de la vida social. Serían las *religiones fundamentalistas*, cuyos seguidores serían fanáticos enemigos de las libertades individuales³⁶. Por otro lado, tenemos las *religiones comprometidas* con la sociedad de su tiempo: aquellas que no sólo aspiran a orientar la conciencia de sus fieles sino también a participar en la ordenación justa de la sociedad, aportando sus puntos de vista, pero en ningún caso tratando de suplantar o manipular el papel de las instituciones políticas y mucho menos de coaccionar el comportamiento o la conciencia de los ciudadanos.

En contra de la posición de Victoria Camps, para quien la Iglesia católica -o, al menos, sus representantes jerárquicos actuales- estaría entre las religiones fundamentalistas, creo que habría que considerarla simplemente como una religión comprometida con su tiempo³⁷. Frente a las religiones fundamentalistas, reconoce la autonomía de las realidades terrestres³⁸, de un lado; y de otro, la sacralidad de la conciencia individual a la que nunca se la puede forzar a creer³⁹.

Con respecto al concepto de naturaleza moral que atribuye a las morales religiosas, entiendo que poco tiene que ver con quienes sostienen las confesiones religiosas que lo han desarrollado, por lo menos, con el que más desarrollo ha tenido por parte de la filosofía y la teología escolástica pasada y contemporánea. Para ésta, la naturaleza moral del ser humano es histórica, como histórico es el propio ser humano. Por tanto, las exigencias éticas están moduladas por el tiempo en que vive el ser humano y sólo se esclarecen en cada situación concreta⁴⁰. La ética cristiana es, por tanto, una ética plagada de grises. Ese reconocimiento del carácter histórico de la naturaleza moral del ser humano no es incompatible con la afirmación de unos principios éticos universales -la misma autora aboga por ellos, aunque discrepa con la Iglesia en cuáles deberían ser- que incluso puedan llegar a tener el rango de absolutos morales.

Por lo demás, no sólo ciertas confesiones religiosas sino muchas corrientes filosóficas fundamentan el orden en ético en la existencia de una naturaleza moral de carácter teleológico. Si, como propone Camps, hay que descartar aquellas posiciones morales que se fundan en una idea de naturaleza, porque resulta imposible el diálogo con ellas, no sólo habrá que descartar las posiciones religiosas sino también muchas corrientes filosóficas que afirman la existencia y posibilidad de guiarse por una naturaleza moral. La bioética laica se convierte entonces en la expendedora del título de interlocutor válido en los debates bioéticos públicos, y el espíritu inquisitorial que denuncia en las confesiones religiosas que aspiran a participar en los debates ciudadanos es el que ahora ejerce la bioética laica.

Llama aún más la atención la otra razón esgrimida por Camps para proponer la exclusión de las posiciones religiosas del debate bioético: "la fe en otra vida desprovista de cadenas, dominaciones y servidumbres de la vida en la tierra conduce lógicamente a despreciar cualquier intento de mejorar este mundo. Siendo nuestra vida un simple paso hacia otra vida mejor, carece de interés e incluso de

sentido la preocupación o la esperanza por transformarla"⁴¹. Me parece osado hacer esa afirmación, que es radicalmente falsa para muchas religiones y particularmente para la que ella tiene en su punto de mira que, como enseguida veremos, es la católica. Dice la Constitución *Gaudium et Spes*: "la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien aliviar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo. Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios" (n. 39). Pero es que además resulta contradictorio que, por un lado, se acuse a las religiones en general y a la Iglesia católica en particular de volver la espalda al mundo y, al mismo tiempo, se las critique por pretender influir en la ordenación de la sociedad.

En otro momento de la Constitución Apostólica *Gaudium et Spes* se dice: "Los cristianos todos deben tener conciencia de la vocación particular y propia que tienen en la comunidad política; en virtud de esta vocación están obligados a dar ejemplo de sentido de responsabilidad y de servicio al bien común, así demostrarán también con los hechos cómo pueden armonizarse la autoridad y la libertad, la iniciativa personal y la necesaria solidaridad del cuerpo social, las ventajas de la unidad combinada con la provechosa diversidad. El cristiano debe reconocer la legítima pluralidad de opiniones temporales discrepantes y debe respetar a los ciudadanos que, aun agrupados, defienden lealmente su manera de ver" (n. 75). Se insiste, pues, en el deber de los cristianos de comprometerse con la sociedad en la que viven; y, al mismo tiempo, se les recuerda el deber de respetar las opiniones distintas de las suyas. Como consecuencia de esa llamada al compromiso con la sociedad al que invitan algunas religiones, nos encontramos con que algunas de las figuras más destacadas de este siglo en la lucha por la igualdad de las personas han sido creyentes, que actuaban impulsados precisamente por esa convicción religiosa: Martin Luther King Jr., Mahatma Gandhi, Desmond Tutu, Teresa de Calcuta, Ximenez Belo, etc.

Camps está convencida de que "la voluntad de comprender las razones del otro y que podamos encontrar unos mínimos morales que todos podamos compartir no forma parte del proyecto de ninguna ortodoxia religiosa,

sea ésta cristiana o islámica”⁴². Me parece que se trata de una convicción tan fuerte como falsa. Las religiones, y también algunas de las que ella califica como “ortodoxias religiosas”, han manifestado reiteradamente su voluntad de contribuir a encontrar unos mínimos morales en los que fundar cualquier sociedad. Así, por ejemplo, en la Declaración *Dignitatis Humanae* sobre la libertad religiosa, también del Concilio Vaticano II, se dice: “la verdad debe buscarse de modo apropiado a la dignidad de la persona humana y a su naturaleza social, es decir, mediante una libre investigación, sirviéndose del magisterio o de la educación, de la comunicación y del diálogo, por medio de los cuales unos exponen a otros la verdad que han encontrado o creen haber encontrado, para ayudarse mutuamente en la búsqueda de la verdad” (n. 3)⁴³.

Llama la atención que, además de ofrecer una fundamentación tan débil de la bioética laica, deslice comentarios que no dan muestra precisamente de un talante abierto a comprender las razones del otro, como ella misma exige a las religiones. Dice Camps: “Las creencias religiosas obviamente son un aspecto del derecho de todo individuo a pensar libremente. Pero un estado aconfesional o laico ha de interesarse por construir un discurso moral válido para todos. Un discurso que, concretamente en nuestro país, se ve continuamente interrumpido por la beligerancia y animosidad de la ortodoxia católica más reaccionaria”⁴⁴. ¿Realmente se puede decir que la ortodoxia católica interrumpe el discurso moral válido para todos o, más bien, se limita a incorporarse a ese discurso para dar su punto de vista? Si es así -porque no veo cómo puede hoy en día una instancia religiosa impedir que las gentes se manifiesten con libertad en un Estado de Derecho- me parece que tratar de apartarla de los debates éticos ciudadanos es un ejercicio de sectarismo. Por eso, me pregunto si su propuesta de bioética no incurre en el laicismo que ella misma define y denuncia como “la voluntad de convertirse en algo así como una confesión más, la única confesión verdadera, cuya característica sería la oposición militante a cualquier otra moral que no fuese laica”⁴⁵.

d) Recapitulando.

Sádaba y Camps tienen importantes coincidencias a la hora de presentar su punto de vista sobre la bioética laica. Ambos entienden que es una ética universal; que esa ética se basa en la idea de la dignidad humana y se manifiesta en los derechos humanos; y que es una ética deliberativa, pues no resulta de la aplicación mecánica de

unas reglas generales e inmutables a los casos concretos, sino del ejercicio de la prudencia ante cada situación en la que la persona tiene que actuar. También coinciden en distinguir un *laicismo excluyente*, que rechazarían, y una *laicidad inclusiva* (ellos no utilizan exactamente estos términos) que es la que defienden. En estos puntos de vista coinciden, a su vez, con la Iglesia Católica. Pero existen otros puntos en los que los mencionados autores siguen coincidiendo, pero ya en abierta discrepancia con la Iglesia Católica. Tienden a identificar la idea de dignidad humana con la de autonomía, lo que nos lleva a preguntarnos entonces qué sentido tiene hablar de dignidad si lo que se quiere es hablar únicamente de autonomía⁴⁶. Niegan la existencia de absolutos morales, lo que se compadece mal con el reconocimiento de unos principios éticos universales. Critican un concepto de naturaleza humana como instancia de apelación moral, que no tiene nada que ver con el que hoy en día se maneja en el ámbito de la teología católica, del magisterio de la Iglesia y de las corrientes filosóficas contemporáneas que reivindican la existencia de una ley natural⁴⁷. Y finalmente coinciden en el recelo y rechazo de cualquier pronunciamiento de la jerarquía eclesiástica sobre cuestiones éticas.

La bioética laica que defienden estos autores es una bioética en cuya elaboración participan todos menos aquellos que hablen desde concepciones religiosas que tengan por inamovibles. Pero entonces, ¿podrán participar colectivos que defiendan el nacionalismo, el ecologismo, los derechos de los discapacitados, de las minorías raciales, lingüísticas o religiosas, de los homosexuales, de las mujeres,... como cuestiones no negociables por tenerlas por inamovibles? Todos tenemos puntos de vista que consideramos no negociables. En ocasiones cuentan con un respaldo más racional y en otras no. ¿Por qué aceptan que todos puedan ir al debate público con ese núcleo no negociable salvo a los “religiosos ortodoxos”? Y si no aceptan que otros individuos, colectivos u organizaciones puedan defender públicamente posiciones que tienen por absolutas, ¿por qué no las denuncian? ¿Puede que ese recelo hacia el discurso presuntamente inspirado por la(s) religión(es), especialmente por la Iglesia católica, resulte ser el último prejuicio socialmente aceptado⁴⁸?

La bioética laica expuesta se encuentra influida, a mi parecer, por un modelo de relación entre el Estado y la religión que es heredero de la tradición francesa ilustrada. Pero los modelos de relación son muy variados. Reino Unido, los países escandinavos, Alemania, Grecia, Estados Unidos, Grecia, Israel, Líbano, Jordania, etc.

Por lo demás, no es lo mismo hablar de los mínimos que todos *podemos* compartir que los que todos *debemos* compartir. En el primer caso, la cuestión no es difícil de resolver pero el resultado será insatisfactorio para casi todos porque nos encontraremos con que lo que todos compartimos suele ser menos que lo que cada uno cree que todos deberíamos compartir. En el segundo caso, nos encontramos ante un difícil problema: ¿quién determina y con arreglo a qué criterios los mínimos morales que todos *debemos* compartir?

ofrecen cada uno de ellos un modelo de relación entre religión (es) y Estado adaptados a las circunstancias histórico sociales del país. Probablemente todos ellos sean aceptables en el marco de los derechos humanos, y concretamente de la libertad religiosa, ya que no he mencionado ningún Estado en el que la religión venga impuesta desde los poderes públicos o en el que se prohíba la práctica de una determinada confesión. ¿Por qué se sacraliza un modelo en particular, presentándolo como el único respetuoso con la dignidad humana y capaz de generar una ética cívica universal? ¿No sé estará incurriendo desde esa bioética laica en la imposición de un punto de vista particular acerca de cómo deben plantearse las relaciones entre el Estado y la religión, acerca del papel público de las religiones?

La sospecha de que algo así pudiera suceder se refuerza cuando vemos cómo defienden estos autores determinadas posiciones bioéticas. Ambos, por ejemplo, son partidarios de legalizar la eutanasia y la clonación de embriones humanos con fines de investigación. Pero no se conforman con exponer las razones por las cuales llegan a esas conclusiones sino que insisten en decir que esas (sus) posiciones son las de una bioética laica, *universal, seria, en la que todas las personas pueden y deben estar de acuerdo*. No es el momento de analizar la calidad de los argumentos invocados para sostener esas posiciones. Sólo quiero recordar ahora que tanto la eutanasia como la clonación de embriones están castigadas en la

mayoría de los países del mundo y que, aunque dejaran de estarlo, seguirían siendo cuestiones sumamente discutidas en las sociedades y, desde luego, no sólo por el influjo oscurantista de la Iglesia católica sino, más bien, por lo difícil que resulta delimitar en ellas (como en tantas otras) el núcleo moral que debe ser también protegido por el Derecho.

A la vista de esa realidad jurídica y social, a quienes dicen que la despenalización de la eutanasia y de la clonación experimental forman parte de la bioética laica y universal, habrá que contestarles que están llamando bioética laica y universal simplemente a su particular punto de vista. Y, en ese sentido, están bastante próximos al discurso de las religiones (en especial de la Iglesia católica) que también entiende que sus propuestas relacionadas con el bien común tienen validez universal. Por ello, en mi opinión, lo más razonable es no excluir ninguna propuesta bioética (tampoco a las religiosas) pero tampoco atribuir a ninguna la condición de fuente exclusiva de la moralidad social (tampoco a las autodenominadas bioéticas laicas).

En última instancia quienes hablan de bioética laica entienden que los discursos religiosos son aceptables para las gentes que quieran creerlos pero no para construir las condiciones fundamentales de justicia en una sociedad. Dar cauce a estos discursos en la vida pública sería atentar contra la libertad religiosa de quienes no comulgan con esas posiciones. Precisamente para que

los católicos (o los budistas, musulmanes o baptistas) puedan seguir viviendo de acuerdo con su fe sin que nadie les violente por ello, es decir, para que puedan ejercer su libertad religiosa, es fundamental que también ellos -por elementales razones de reciprocidad- respeten la libertad religiosa de los demás y no traten de imponerles su fe particular. Pero este planteamiento contiene, al menos tres errores.

Primero, es un planteamiento doblemente falso. Por un lado, porque da por supuesto que todas las propuestas procedentes de las religiones (o de las personas que defienden en público posiciones coincidentes con su fe religiosa) se anclan en la fe y en absoluto en la razón. Si eso fuera así, sus partidarios sólo podrían defenderlas acudiendo a la fe. Pero nos encontramos con que no siempre es así. Muchas posiciones defendidas desde instancias religiosas se hacen mediante argumentos de razón, que aspiran a que sean comprendidos y, en su caso, compartidos por todos. Por otro lado, porque muchos que defienden posiciones tenidas por religiosas no pretenden imponerlas por la fuerza.

Aspiran a que las leyes, que sólo aceptan que puedan ser aprobadas por procedimientos democráticos, protejan determinados bienes de las personas que estiman como fundamentales.

Segundo, es un planteamiento inconsistente. Las iglesias, particularmente La Católica, se pronuncian con frecuencia sobre asuntos sociales. Algunos (pocos) de los críticos con esa actitud rechazan por definición la legitimidad de esos pronunciamientos públicos. Otros se limitan a rechazar aquellas posiciones con las que no están de acuerdo; pero, cuando lo hacen, no se limitan a manifestar su discrepancia en ese punto sino que acusan a la correspondiente instancia religiosa de intromisión en los debates sobre la cosa pública. Los ejemplos de ese modo de proceder son frecuentes y sobre las materias más diversas. Por un lado, cuando desde las religiones se combate la segregación racial, la opresión política, la pena de muerte o la tortura, las guerras injustas, etc. determinados círculos de opinión niegan a las iglesias la legitimidad para pronunciarse sobre esas cuestiones porque, dicen, se deben ocupar de la salud espiritual de sus fieles y no de las cuestiones políticas. Por otro lado, cuando determinadas instancias religiosas se oponen al aborto, la eutanasia, la clonación de embriones humanos con fines de investigación o las intervenciones genéticas en la línea germinal, otros colectivos utilizan el mismo argumento de desacreditar al interlocutor en lugar de criticar las razones en las que se basa para sostener su posición⁴⁹.

Tercero, es un planteamiento empobrecedor. Desde un punto de vista estrictamente racional determinadas propuestas procedentes de los ámbitos religiosos resultan chocantes para la opinión pública. No obstante, en ocasiones, la apertura a las mismas proporciona un notable enriquecimiento cultural y moral a la sociedad. Pondré dos ejemplos. Primero, el budismo defiende una relación más respetuosa hacia el medio ambiente que la que ha caracterizado a occidente en los últimos dos siglos⁵⁰. La apertura de occidente a este planteamiento, más allá de que comparta el fundamento religioso último del mismo, puede tener (y de hecho ha tenido) efectos positivos en el replanteamiento de las relaciones entre el ser humano y la naturaleza. Segundo, en la entraña del cristianismo está la idea del perdón. Aunque sea difícil acceder a la comprensión y adhesión a esa actitud mediante la sola razón, es plausible pensar que la extensión de esta actitud entre los individuos y los grupos tenga efectos sociales positivos⁵¹.

3. CONCLUSIÓN

El discurso bioético hegemónico contemporáneo presenta dos graves deficiencias: desatiende la dimensión social de los problemas éticos relaciones con la biomedicina, y tiende a excluir por principio las aportaciones procedentes de instancias religiosas. Entiendo que el hecho de que ese discurso bioético haya surgido y se haya desarrollado principalmente en el marco académico de países anglosajones ha sido una de las causas principales de esa doble desatención. En esos países las preocupaciones bioéticas de los ciudadanos que elaboran la agenda pública no consisten tanto en los problemas de pobreza o de graves desigualdades de recursos y oportunidades entre los seres humanos sino en la garantía de la autonomía de los individuos en los campos de la atención sanitaria y de la investigación. Por otro lado, las instituciones académicas mantienen el prejuicio de que el diálogo franco sobre las cuestiones bioéticas con el mundo de las religiones constituye una doble claudicación: por un lado, de la razón ilustrada frente al oscurantismo de la fe; y, por otro, de la libertad de pensamiento frente al criterio de la autoridad revelada. Estas dos circunstancias, entre otras, determinan la estrechez de perspectiva de la bioética hegemónica.

Una bioética que pretenda ser *universal* nos debería conducir a incluir en su núcleo duro los problemas relativos a la justicia social en la medida en que repercuten

en el ámbito sanitario y biomédico. Mientras no se haga, creo que el discurso bioético será elitista, porque se centrará en los problemas de los sectores sociales más poderosos, y discriminador, porque al priorizar las cuestiones relacionadas con la autonomía sobre la justicia discrimina a los pobres frente a los ricos. Por otro lado, una bioética que pretenda ser plural nos debería llevar a abandonar clichés que no por estar firmemente asentados en los círculos académicos, resultan aceptables en el mundo de principios del siglo XXI. La empresa por el progreso del conocimiento ya no puede plantearse como una lucha frente a la inquisición, por más que siga invocándose el caso Galileo cada vez que desde una instancia religiosa

se escucha una voz llamando a la cautela o a la fijación de límites. Y, en general, la religión ya no puede tenerse sólo como una herramienta eficaz para dominar la razón de las gentes. Sin olvidar execrables experiencias pasadas, los discursos religiosos deben ser incorporados con normalidad en los foros universitarios y en los debates públicos, sin privilegiarlos por causa de una autoridad que la sociedad civil no puede reconocerles, ni marginarlos por considerarlos incomprensibles para la razón o peligrosos para la libertad de los ciudadanos. Por el contrario, su arrinconamiento supone un atentado contra la libertad que los creyentes tienen, como cualquier ciudadano, a expresarse y participar en los debates públicos.

REFERENCIAS

- 1 Cfr. Tom L.L. Beauchamp, James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University press, Nueva York, 2001, 5ª edición. Cada una de las sucesivas ediciones de esta obra ha sido objeto de una importante revisión. La última edición del libro de Beauchamp y Childress traducida al español es la 4ª; *Principios de ética biomédica*, Masson, Barcelona, 1998, trad. de Teresa Gracia, Javier Júdez, Lydia Feito.
- 2 Cfr. W. David Ross *The right and the good*, Hackett, Indianapolis, 1997.
- 3 Evidentemente no toda la reflexión bioética relevante es una nota más al pie de las páginas del manual de Beauchamp y Childress. Pero incluso construcciones teóricas tan ambiciosas como la de Diego Gracia, quien no sólo dialoga con la producción bioética anglosajona contemporánea más influyente sino también con las grandes tradiciones del pensamiento occidental, no pudo sustraerse al arrollador influjo de la propuesta principialista; cfr. Diego Gracia, *Fundamentos de bioética*, Eudema, Madrid, 1989, p. 19; *Procedimientos de decisión ética clínica*, Eudema, Madrid, 1991.
- 4 Es significativo que las obras de los tres primeros autores mencionados no hayan sido traducidas al español, salvo alguna excepción, y que tampoco se haya traducido nada de lo que MacIntyre ha escrito específicamente sobre bioética.
- 5 Cfr. Francisco Javier León Correa, "La Bioética: de la ética clínica a una bioética social", *Quirón*, 34 (2003), pp. 43-46; "Diez años de bioética en Latinoamérica: historia reciente y retos actuales", en Fernando Lolas Stepke (ed.), *Diálogo y cooperación en salud. Diez años de bioética en la OPS*. Organización Panamericana de Salud, Unidad de Bioética OPS-OMS, Santiago de Chile, 2003, pp. 145-152
- 6 Cfr. Albert Jonsen, *The Birth of Bioethics*, Oxford University Press, Nueva York, 1998.
- 7 Cfr. Dan W. Brock, "Broadening the bioethics agenda", *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 10 (2000), pp. 21-38.
- 8 La UNESCO (*United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*) es un organismo especializado de las Naciones Unidas que, según lo establecido en el art. 1 de su Constitución, "se propone contribuir a la paz y a la seguridad estrechando, mediante la educación, la ciencia y la cultura, la colaboración entre las naciones, a fin de asegurar el respeto universal a la justicia, a la ley, a los derechos humanos y a las libertades fundamentales que sin distinción de raza, sexo, idioma o religión, la Carta de las Naciones Unidas reconoce a todos los pueblos del mundo". A la vista de ese objetivo principal de la UNESCO parece razonable que sus esfuerzos se dirijan por igual a salvaguardar las libertades individuales como a garantizar la igualdad efectiva en el disfrute de la salud.
- 9 El punto V de la Declaración la define así: "La atención primaria de salud es la asistencia sanitaria esencial basada en métodos y tecnologías prácticos, científicamente fundados y socialmente aceptables, puesta al alcance de todos los individuos y familias de la comunidad mediante su plena participación y a un costo que la comunidad y el país puedan soportar, en todas y cada una de las etapas de su desarrollo con un espíritu de autorresponsabilidad y autodeterminación. La atención primaria forma parte integrante tanto del sistema nacional de salud, del que constituye la función central y el núcleo principal, como del desarrollo social y económico global de la comunidad. Representa el primer nivel de contacto de los individuos, la familia y la comunidad con el sistema nacional de salud, llevando lo más cerca posible la atención de salud al lugar donde residen y trabajan las personas, y constituye el primer elemento de un proceso permanente de asistencia sanitaria".
- 10 Sobre la importancia de esta Declaración, y de este artículo en particular, en el contexto bioético mundial, cfr. Vicente Bellver Capella, *Por una bioética razonable. Medios de comunicación, comités de ética y Derecho*, Comares, Granada, 2006, pp. 215 ss.
- 11 Cfr. Salvador Darío Bergel, "Responsabilidad social y salud", en Héctor Gros Espiell y Yolanda Gómez Sánchez (coords.), *La Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la UNESCO*, Comares, Granada, 2006, pp. 403 ss.
- 12 Jorge José Ferrer, "Bioética global: algunas reflexiones preliminares", en Manuel de los Reyes et al. (eds.), *La bioética, un puente inacabado. V Congreso Nacional de la Asociación de Bioética Fundamental y Clínica*, Asociación de Bioética Fundamental y Clínica, Madrid, 2005, p. 35.

- 13 Cfr. Victoria Camps, *La voluntad de vivir*, Ariel, Barcelona, p. 21.
- 14 No es el momento de hacer crítica de las propuestas contenidas en el manifiesto. Un análisis crítico de las mismas, y en particular del sesgo neoliberal que puede advertirse en muchas de ellas, puede verse en Pablo Huerga Mercón, "El manifiesto de la bioética laica ¿o manifiesto de la bioética liberal?", *El Basilisco*, 27 (2000), pp. 37-48
- 15 Javier Sádaba, *Principios de bioética laica*, Gedisa, Barcelona, 2004.
- 16 Ibidem, p. 75.
- 17 Ibidem, p. 76.
- 18 Ibidem, p. 74.
- 19 Tratando de la posición de algunos cristianos sobre el estatuto del embrión humano, dice Sádaba "una postura, *no nos cansaremos de repetirlo*, que está mediada por su creencia y que, en consecuencia, es casi imposible que la modifiquen, por fuertes y decisivas que sean las razones de los no creyentes"; ibidem, p. 88 (el subrayado es nuestro).
- 20 Ibidem, p. 65-67.
- 21 Ibidem, p.69. En un artículo que alcanzó enorme notoriedad entre el movimiento ecologista en los años setenta, Lynn White Jr. sostuvo que el cristianismo estaba en la raíz de la crisis ecológica por haber extendido la idea de que la tierra había sido entregada por Dios a los hombres para que la dominaran y por afirmar la radical superioridad del ser humano sobre el resto de las criaturas; Lynn Townsend White, Jr, "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis", *Science*, 155(1967), pp 1203-1207. Parece que lo decisivo sea culpar al cristianismo de todos los males de la humanidad, aunque las acusaciones que se le hagan sean contradictorias: es culpable de la crisis ambiental por haber fomentado la depredación de la tierra; y también es culpable de la lentitud con que progresan las ciencias biomédicas por empeñarse en impedir que el hombre incremente su poder sobre la naturaleza.
- 22 En esa misma línea de afirmación de la excelencia de la razón humana, Juan Pablo II señala: "Con razón se considera que una persona ha alcanzado la edad adulta cuando puede discernir, con los propios medios, entre lo que es verdadero y lo que es falso, formándose un juicio propio sobre la realidad objetiva de las cosas. Este es el motivo de tantas investigaciones, particularmente en el campo de las ciencias, que han llevado en los últimos siglos a resultados tan significativos, favoreciendo un auténtico progreso de toda la humanidad" (Encíclica *Fides et Ratio*, n. 25).
- 23 Javier Sádaba, *Principios...*, cit., p. 64.
- 24 Sádaba no parece sentirse obligado a justificar su acusación porque da por supuesta la radical contraposición entre conocimiento científico y dogma religioso, siendo el primero fuente de liberación y el segundo de opresión para la humanidad. La Iglesia católica, sustentada sobre la vigencia de sus dogmas en la sociedad, se esfuerza por defenderlos como sea frente al avance del conocimiento científico. Este planteamiento cuenta con una larga tradición. Bertrand Russell es uno de los filósofos más destacados del siglo XX en sustentarla; cfr. Bertrand Russell, *Principios de construcción social*, Espasa Calpe, Madrid, 1975 (trad. E. Torralva), pp. 163 ss. Pero también muchos científicos la han sustentado. Quizá el ejemplo más reciente sea Richard Dawkins quien ha publicado una diatriba contra la religión, particularmente contra la cristiana y la musulmana, en que la acusación de intolerancia se vuelve contra él, tanto por la falta de rigor en los argumentos empleados como por el tono ofensivo que emplea a lo largo del libro; cfr. Richard Dawkins, *The delusion of God*, Houghton Mifflin, Londres, 2006; para una crítica al tono intolerante del libro cfr. Ferry Eagleton, "Lunging, Flailing, Mispunching", *The London Review of Books*, vol. 28, n. 20, 19 de octubre de 2006; http://www.lbr.co.uk/v28/n20/eag101_.html; . Pero junto a este testimonio paradigmático de la actitud de algunos científicos, tampoco son infrecuentes los testimonios de signo contrario, de científicos que defienden la total compatibilidad entre fe y ciencia. El ejemplo más reciente es el de Francis Collins; cfr. Francis Collins, *The language of God. A scientist presents evidence for belief*, Simon & Schuster, Nueva York, 2006.
- 25 Javier Sádaba, *Principios...*, cit., p. 91.
- 26 Una acerba crítica a este tipo de planteamientos científicistas por parte de alguien poco sospechoso de convicciones religiosas puede verse en John Gray, *Contra el progreso y otras ilusiones*, Paidós, Barcelona (trad. Albino Santos Mosquera), pp. 75-81.
- 27 Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2271.
- 28 Otro ejemplo sería la presentación caricaturesca que hace de la posición de la Iglesia católica sobre la eutanasia; cfr. Javier Sádaba, *Principios...*, cit., pp. 99-100.
- 29 Resulta chocante la ligereza con que los autores que se autodenominan laicos presentan y juzgan las posiciones y argumentos tanto de la Iglesia como de los laicos alineados con esos planteamientos. Luigi Ferrajoli, un reputado filósofo del Derecho italiano alineado con la ética laica, no tiene empacho en afirmar que la Iglesia católica representa de forma emblemática la confusión entre Derecho y moral. No creo que haya que ser un erudito para saber que la idea de la separación entre Iglesia y Estado, entre el orden moral y el jurídico, es de raigambre evangélica; cfr. Luigi Ferrajoli, "La cuestión del embrión entre derecho y moral", *Jueces para la Democracia*, 44 (2002), p. 3.
- 30 Victoria Camps, *La voluntad de vivir*, Ariel, Barcelona, 2005, p. 13.
- 31 Cfr. ibidem, p. 14.
- 32 Ibidem, p. 27.
- 33 Ibidem, p. 201.
- 34 En esto encontramos una completa coincidencia con la posición de Sádaba: con los creyentes "aferrados a la ortodoxia" no tiene sentido dialogar porque nunca se conseguirá hacerles cambiar de opinión. Es cierto que muchos creyentes tendrán por no negociables determinados principios. Pero, ¿acaso no ocurre lo mismo con quienes hacen esa crítica? Laicos y creyentes no se diferencian en que unos están dispuestos a revisar todos sus planteamientos y otros no, sino en que unos y otros discrepan en lo que debe constituir el núcleo no negociable.
- 35 Ibidem, p.205. Una muestra de que el juicio de Camps sobre las morales religiosas es, cuando menos, exagerado lo encontramos en la ya citada *Gaudium et Spes*: "De los sacerdotes, los laicos pueden esperar orientación e impulso espiritual. Pero no piensen

que sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta en todas las cuestiones, aun graves, que surjan. No es ésta su misión. Cumplen más bien los laicos su propia función con la luz de la sabiduría cristiana y con la observancia atenta de la doctrina del Magisterio. Muchas veces sucederá que la propia concepción cristiana de la vida les inclinará en ciertos casos a elegir una determinada solución. Pero podrá suceder, como sucede frecuentemente y con todo derecho, que otros fieles, guiados por una no menor sinceridad, juzguen del mismo asunto de distinta manera. En estos casos de soluciones divergentes aun al margen de la intención de ambas partes, muchos tienen fácilmente a vincular su solución con el mensaje evangélico. Entiendan todos que en tales casos a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia. Procuren siempre hacerse luz mutuamente con un diálogo sincero, guardando la mutua caridad y la solicitud primordial pro el bien común” (n. 43).

36 No es improbable que haya religiones que contengan en su esencia esa actitud fundamentalista. Pero creo que lo habitual es que las religiones se manifiesten de diversos modos a lo largo del tiempo o de los contextos culturales en que se desarrollan y contribuyen ellas mismas a crear. Así nos encontraríamos con que el fundamentalismo no sería, en principio, un elemento esencial de las religiones sino una patología que las religiones pueden sufrir en cualquier momento y lugar. ¿Qué interpretación del Islam es más auténtica: la de los salafistas o la de los sufis, unos intolerantes y violentos, y otros tolerantes y pacifistas? ¿Qué interpretación del evangelio es más genuina la de San Francisco de Asís o la de la inquisición?

37 “En nuestros días, el género humano, admirado de sus propios descubrimientos y de su propio poder, se formula con frecuencia preguntas angustiosas sobre la evolución presente del mundo, sobre el puesto y la misión del hombre en el universo, sobre el sentido de sus esfuerzos individuales y colectivos, sobre el destino último de las cosas y de la humanidad. El Concilio, testigo y expositor de la fe de todo el Pueblo de Dios congregado por Cristo, no puede dar prueba mayor de solidaridad, respeto y amor a toda la familia humana que la de dialogar con ella acerca de todos estos problemas, aclarárselos a la luz del Evangelio y poner a disposición del género humano el poder salvador que la Iglesia, conducida por el Espíritu Santo, ha recibido de su Fundador”; Const. *Gaudium et Spes*, n. 3.

38 “Muchos de nuestros contemporáneos parecen temer que, por una excesivamente estrecha vinculación entre la actividad humana y la religión, sufra trabas la autonomía del hombre, de la sociedad o de la ciencia. Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía”; Const. *Gaudium et Spes*, n. 36.

39 “La dignidad humana requiere, por tanto, que el hombre actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido e inducido por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa. El hombre logra esta dignidad cuando, liberado totalmente de la cautividad de las pasiones, tiende a su fin con la libre elección del bien y se procura medios adecuados para ello con eficacia y esfuerzo crecientes”; Const. *Gaudium et Spes*, n. 17.

40 La ética cristiana asume el papel decisivo que Aristóteles reconoce al caso concreto y a la prudencia en la decisión moral; así lo recoge Santo Tomás de Aquino y ha sido nuevamente desarrollado por la teología moral contemporánea. En el libro de Jonsen y Toulmin, en el que proponen la casuística como método para la resolución de los problemas bioéticos, se reconoce que el origen de la misma se encuentra en la teología cristiana; cfr. Albert R. Jonsen y Stephen Toulmin, *The abuse of casuistry. A history of moral reasoning*, University of California Press, Berkeley, 1990.

41 *La voluntad de vivir*, cit., p. 206.

42 Ibidem, pp. 206-207.

43 Aquí el término verdad no está referido únicamente a los conocimientos teóricos. Se da por supuesto que el recto obrar humano también forma parte de la verdad. Subyace a esta declaración una teoría ética cognoscitivista según la cual el bien es aprehensible por la razón.

44 Ibidem, p. 202 (el subrayado es nuestro).

45 Ibidem, p. 212.

46 Cfr. Ruth Macklin, “Dignity is a useless concept. It means no more than respect for persons or their autonomy” (Editorial), *British Medical Journal*, 327 (2003), pp. 1419-1420. Una sólida crítica a esta posición en Roberto Andorno, “Global bioethics at UNESCO: in defence of the Universal Declaration on Bioethics and Human Rights”, *Journal of Medical Ethics*, 33 (2007), pp. 150-154.

47 Cfr. John Finnis, *Natural law and natural rights*, Oxford University Press, Nueva York, 1980 (*Ley natural y derechos naturales*, Abeldeo-Perrot, Argentina, 2000, trad. Cristóbal Orrego); John Finnis, *Absolute Morals. Tradition, revision and truth*, The Catholic University of America Press, Washington, 1991 (*Absolutos morales. Tradición, revisión y verdad*, EIUNSA, Madrid, 1992, trad. Juan José García Norro).

48 Philip Jenkins, *The New Anti-Catholicism: the last acceptable prejudice*, Oxford University Press, Nueva York, 2003 (conviene advertir que el autor no es católico).

49 Es difícil negar el protagonismo que ha tenido la teología en el nacimiento de la bioética; cfr. Albert Jonson, *The birth of Bioethics*, cit., pp. 34-65; Javier Sádaba, *Principios de bioética laica*, cit., pp. 63 ss. Resulta curioso observar que mientras los teólogos defienden posiciones contrarias a las expuestas en los documentos de las autoridades eclesásticas (el Papa, la Congregación para la doctrina de la Fe, etc.), nadie discute su derecho para participar en los debates públicos. Por el contrario, cuando respaldan con sus trabajos las posiciones publicadas por la Santa Sede en estos terrenos, se rechaza su participación en el discurso bioético.

50 El contacto de Ernst Friedrich “Fritz” Schumacher con el budismo -cuya obra tuvo un destacado influjo en el movimiento ecologista occidental- le ayudó a descubrir la necesidad de replantear las relaciones del ser humano con la naturaleza; cfr. *Lo pequeño es hermoso*, H. Blume, Barcelona, 1974.

51 Cfr. Lluís Oviedo, “El debate en torno a la función social de la religión”, *Razón y fe*, 1119 (1992) 25-37.